

danéria mögött teológiai eszmék húzódnak meg: a Szentírás minden szava kinyilatkoztatás – ennek esetleges téves értelmezésén a befogadó közösség üdvössége múlhat. A bibliai filológiának tehát Sylvesternél – miként mesterénél, Erasmusnál is – spirituális céljai voltak.

Kérdés, hogy ezek a spirituális célok meg-egyeztek-e az ekkortájt kibontakozó protestáns reformáció céljaival? A tanulmány nem állítja, hogy Sylvester Újtestamentuma a reformáció jegyében keletkezett, de hangsúlyozza a reformáció Sylvesterre gyakorolt erőteljes hatását. A protestáns reformáció azonban nem állította hadrendbe sem ezt, sem a többi, főnt említett magyar erasmista bibliafordítást.

Helyesen írja Zvara Edina, hogy Sylvester János átmeneti korban élt, amikor elvben még minden megtörténhetett. Az is, ami később valóban bekövetkezett, vagyis hogy a keresztény Európa végérvényesen széthasadt, és az is, ami- ben az erasmisták reménykedtek, hogy a különböző reformok révén Európa megújul, és lelkileg egységes és katolikus marad. Mégsem lehet ennek az átmeneti, várakozás teli kornak valamennyi szellemi áramlatát a protestáns reformáció keretei közt értelmezni.

Erasmus példája nyomán Sylvester János – a voluntarista reformátorokétól erősen különböző – autonóm keresztény értelmiségi életmódot kívánt kialakítani a maga számára, követve Erasmusnak a belső függetlenséget, a tudományos munka becsületét és a személyesen átélt keresztény vallásosságot hirdető filozófiáját. Erasmus szellemiségéhez való hűségének jele volt az is, hogy – noha Wittenbergben Melanchthon tanítványa volt – nem csatlakozott a mindinkább terjedő reformációhoz. A református Szilárdy Áron, a régi magyar irodalom kiváló kutatója már 1895-ben pontosan látta ezt, Erasmus „mérsékelt katolicizmusához” húzó értelmiségi csoportként jellemezve Sylvestert és a többi magyar erasmistát.

Sylvester János „protestantizmusának” kérdése újra meg újra felmerül a tudományos vitákban. Az 1970-es években, egy reneszánsz konferencián Varjas Béla heves szópárbajba keveredett Bán Imrével ebben a kérdésben. Bán Sylvester „reformációba hajló” szellemisége

mellett tört lándzsát, míg Varjas „vérig tagadta” ezt, utalva arra, hogy Sylvester még az 1540-es években is „sanctissimus pater”-ként emlegette a pápát. Ugyanezt a Varjas Bélaéval megegyező álláspontot hangoztatta legutóbb Kiss Farkas Gábor is a katolikus értelmiség 1530 közötti irodalmi útkereséséről szóló 2017-es tanulmányában. Mivel a jelen kötet a reformáció 500. évfordulójának megünneplésére alakult emlékbizottság támogatásával jelenhetett meg, nem árt hangsúlyozni, hogy bár Sylvester János bibliafordításának szellemi alapjai sok tekintetben összefüggnek a reformációval – a könyv mégsem tekinthető protestánsnak.

ÁCS PAL

Martin Seidel, Origo et fundamenta religionis christianae, Un tratado clandestino del siglo XVII, Kiadta, gondozta és fordította Francisco Socas és Pablo Toribio Pérez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017. I–LIX: bevezetés, 1–183: duplaoldalas szövegkiadás, 186–291: szimplaoldalas szövegkiadás és indexek.

Martin Seidel neve mind a hazai, mind a nemzetközi kutatás előtt szinte ismeretlen. Kivételt képez az a maroknyi kutató, aki Dán Róbert 1983-as úttörő munkájának, Winfried Schröder két tanulmányának, Martin Mulsow, illetve a kötet szerkesztői által írt cikkeknek köszönhetően már hallott vagy olvasott róla. Ilyen természetesen Balázs Mihály, akinek meghívására Pablo Toribio, a kötet egyik szerkesztője február elején Szegeden járt, majd a Humanizmus Kelet-Közép-Európában Lendület Kutatócsoport közreműködésével egy budapesti könyvbemutatón is fellépett.

Socas és Toribio kiváló szövegkiadása egy hosszú bevezetőből, Seidel megmaradt műveit legteljesebben megőrző ún. hamburgi kézirat hű, latin nyelvű kiadásából és spanyol nyelvű fordításából, a hat darabból álló, Fausto Sozzinivel folytatott (17. század óta már elvileg ismert) levelezésének szintén latin–spanyol kiadásából, valamint fő művének részleges, 17. század eleji kiadásának reprodukciójából áll. A munka rendkívül igényes és alapos,

a fordítás, amennyire meg tudtam ítélni, kiváló. A kritikai jegyzetek a latin szöveg alatt bal oldalt találhatóak, a szövegre vonatkozó, nem túl bőséges jegyzetek a fordítást párhuzamosan közlő és ugyanolyan lapszámot viselő jobb oldalon. Az apparátusban hatféle index is található.

Az alábbiakban nem a szerkesztők munkájának további méltatása a célom (egyetlen kritikai megjegyzésem a recenzió végén található), hanem Seidel életének és gondolatainak bemutatása és egyben értelmezése. Seidel a radikális reformáció olyan különleges figuráihoz hasonlítható, mint amilyen a Szegeden is kutatott antitrinitárius Dávid Ferenc, Biandrata György, Christian Francken, Matthias Vehe-Glirius, Jacobus Palaeologus, Johann Sommer vagy Adam Neuser. Csakhogy Francken kivételével még náluk is radikálisabb. Ha eddig nem tudtunk Seideltől, az részben annak is köszönhető, hogy annyi más közép-európai antitrinitáriussal szemben ő nem jutott el Erdélybe, bár Péchi Simon kérésére egyik művét már a 17. század elején megküldték, de ennek sajnos nyoma veszett.

Martin Seidel Sziléziában, Ohlauban született, a későbbi dokumentumokból visszakövetkeztetve valamikor az 1540-es években. Családjáról szinte semmit sem tudunk, de sejtethetjük, hogy felmenői vagy rokonai között zsidó vallásúak is lehettek. Az ismeretlenségből 1564-ben bukkan fel a heidelbergi egyetem matrikulánsai között, valószínűleg nem sokára pedig már az egyetemhez köthető városi gimnáziumban tanít. Radikális vallási gondolkodására való első utalás 1567-ből származik, egy évvel később pedig az egyházi tanács már azzal a kéréssel fordul az egyetemhez, hogy Seidelt mozgítsa el állásából, „mert annyira megfergett az ariánusok hite, hogy már az egész Új Testamentum hitelét kétségbe vonja”. Ennek ellenére Seidel a helyén marad, ami valószínűleg annak köszönhető, hogy a rektor, Thomas Erastus a védelmébe veszi. Mikor Erastus néhány évvel később maga is arra kényszerül, hogy az arianizmus vádját alól tisztázza magát, tagadja, hogy Seidel tanait ismerte volna, és valóban nem tudhatjuk, Seidel milyen szinten avatta be. Pere során mindenesetre Erastus azt

állítja, hogy Seidel eretnek nézeteivel csak azután szembesült, miután az 1573-ban (feltehetőleg nem sokkal az ariánus Johannes Silvanus elítélését és kivégzését követően) már elhagyta a várost. Seidel ugyanis, mikor Heidelbergből már biztos távolságba ért, visszapostázta neki a könyvét, azzal, hogy olvassa fel az egyetemi és egyházi tanácsnak. Erastus ezt nem tette meg, mert amint megértette, hogy Seidel tagadja Jézus messiási és üdvözítői szerepét, a könyvet elszörnyedve azonnal becsukta és átadta megőrzésre Seidel szintén Heidelbergben tanító testvérének.

A következő Martin Seidelre vonatkozó adatot Dudith András levelezésében találtam meg. Dudith 1580-ban arról számol be, hogy az „istenkáromló” Seidel egyik könyvét (valószínűleg ugyanazt, amit korábban visszapostázott) a nürnbergi városi tanácsnak dedikálta. Ebben a könyvében arról beszél, hogy Jézus messiasnak adta ki magát a tudatlan söpredék és a babonás nők előtt, majd az örök élet meséjével hitegette, illetve a pokol kínjaival fenyegette őket, míg végül a zsidók meg nem elégtelték, és el nem ítélték mint istenkáromlót és árulót. Mint látni fogjuk, a ferdítések ellenére könnyen elképzelhető, hogy Dudith másodkézből vett beszámolójának is az *Origo et fundamentis religionis christianae* a kiindulási pontja, amelyet most Socas és Torbio kiadásában végre kézbe vehetünk.

Az utolsó Seidelre vonatkozó korabeli forrás az a hat levél, amelyet a Krakóban élő itáliai antitrinitárius vezetővel, Fausto Sozzivel váltott, feltehetőleg valamikor az 1580-as évek első felében, és amelyeket e kötetben is olvashatunk. E levelek egyikében Seidel afelől érdeklődik, hogy nem akadna-e számára egy tanítói állás Krakóban: ha már a felnőttek nem kíváncsiak rá, legalább a gyerekeket hadd tanítsa. Arról azonban szó sem lehet, hogy cserében megváltoztassa Krisztusról vallott nézeteit. Miután Sozzinit hiába győzködi, lemond róla, hogy Krakóba költözzék, és végleg eltűnik a szemünk elől. Nem tudjuk, kikhez fordulhatott, ha már a lengyel antitrinitáriusok sem jelentettek számára befogadó közeget (bár lettek volna Sozzininél radikálisabb szenthárom-

ság-tagadók nyugatra és keletre is). Mindenesetre annyi biztosnak tűnik, hogy az ilyenkor szokásosan felmerülő Erdély-alternatívából valami miatt nem kért. Nem kizárt, hogy olyan progresszív zsidó vagy kikeresztelkedett zsidó környezet felé fordult, amely számára az általa vallott lecsupaszított természeti vallás legalább elméleti szinten érdekesnek tűnhetett. Mindez azonban csak találgatás. Seidel későbbi életéről sajnos semmi biztosat nem tudunk (csak azt, hogy 1590-ben még életben van, ugyanis utalást tesz egy 1590-es Prágában megjelent könyvre).

A Sozzinivel folytatott levelezés először 1611-ben jelent meg Sozzini vegyes írásainak poszthumusz kötetében *Adversus semijudaizantes scriptum* címmel. Nyolc évvel később, 1619-ben, már az *Origo et fundamenta religionis christianae*nek rövidített változata is szélesebb körben olvashatóvá vált Jacob Martini, a wittenbergi egyetem logika- és metafizikatanárának kiadásában. Martini, aki ezek szerint még nem ismerte Seidel másik fő művét, a *Naturalis, vera, divina, antiquissima, certissima et perfectissima doctrina de Deo et voluntate eius*t, azzal a céllal idézte hosszasan az *Origót*, hogy cáfolja. Nem világos, hányan olvasták ezt a cáfolatot, és milyen hatást tett Seidel indirekt módon a felvilágosodás deistáira, akikhez Winfried Schröder hasonlítja. Mindenesetre két főműve (amelyet a későbbi kézirat hagyomány már együtt kezel), ha lassan is, de terjedni kezdett: a hat ma ismert 18. századi kézirat mellett tudunk egy elveszett hetedikről is, amely 1836-ban a *Zeitschrift für die historische Theologie* hasábjain szinte visszhang nélkül nyomtatásban is megjelent. E szövegközlés után ismét százötven évnek kellett eltelnie, hogy Seidelt újra „felfedezzék”. Ezúttal a kiváló magyar kutató, Dán Róbert bukkant a hamburgi kézíratra az 1980-as évek elején (ugyanarra, amelyből később Socas és Toribio is dolgoztak), és ő az, aki felhívta a figyelmet a Péchi Simonnal való összefüggésre.

A tavaly megjelent madridi kritikai kiadás szerkesztői Seidelhez önállóan, a kézirat hagyományt követve jutottak el, amely Seidel írásait általában más radikálisan keresztényellenes művek társaságában hagyományozza tovább.

A hamburgi kézirat ezek közül a legteljesebb: ez a kézirat az *Origo et fundamenta* és a *Naturalis... doctrina de Deo* mellett további kilenc rövidebb szöveget vagy töredéket is megőriz. Ezért képezi kiadásuknak ez a kézirat az alapját, amelyet a kiadók kiváló spanyol fordítással, kritikai apparátussal és jegyzetekkel láttak el. A hamburgi kézirat után közlik az 1611-ben megjelent Seidel–Sozzini levelezést is (szintén kétnyelvű kritikai kiadásban), valamint Martini 1619-es *Origo*-kiadásának teljes szövegét is, ugyanis ez a szöveg(töredék) bizonyos helyeken filológailag kidolgozottabb, mint a hamburgi, és fontos szövegtérítéseket is tartalmaz.

Leegyszerűsítve, az *Origo et fundamenta religionis christianae* című opusz, vagyis a hamburgi kézirat első szövege nem kevesebbre vállalkozik, minthogy a kereszténységet azon a kardinális pontján támadja, amelyen a korban szinte senki sem: nem az oly sokat vitatott szentháromság vagy az eukarisztia dogmáját vitatja, nem az egyházak züllöttségére, visszaéléseire és keresztényietlenségére kíván rámutatni (ezeken a kérdéseken Seidel már rég túl van), hanem az Ó- és Újszövetség közötti kapcsolatot veszi célba. A szerző legfontosabb üzenete, hogy a prófétákat mind a zsidók, mind a keresztények félreértették. A zsidók azért, mert Krisztus korában már semmi okuk nem volt a messiás várására, és ráadásul a próféták a messiás eljövételét mindig feltételelesen értették, vagyis a zsidó nép erőnyes életétől tették függővé. A keresztények pedig azért értették félre, mert a próféták sosem egy mennyi messiás eljövételét ígérték, hanem mindig is egy konkrét és nem távoli időben és helyen egy földi messiás (felkent), azaz király megjelenéséről beszéltek. Ennek a tételnek a bizonyítása céljából Seidel végigveszi Isten a próféták által a zsidóknak tett ígéreteinek bibliai helyeit, és rámutat a próféciák céljára, funkciójára, és nemegyszer történeti kontextusára is. Kivételes ez a historizáló bibliai egzegézis a korban, amely a szöveghez megpróbál maximálisan közel maradni, és mindig a konkrét értelmét keresi. A szerző, úgy tűnik, nem elsősorban kinyilatkozásként kezeli a Szentírást (egyedül a Tóra kinyilatkozás-jellegét hajlandó elfogadni), hanem a zsidó nép

történetére vonatkozó dokumentumként. Bibliaértelmezésében Seidel nyilván sokakra épít, mégis valószínűleg Kálvin Ótestamentum-értelmezése hat rá a legjobban.

Seidel kritikai, demisztifikáló olvasatában Krisztus is csak egy egyszerű történeti figura, akire különösebben nem is kíváncsi. Elismeri, hogy lehettek gyógyító képességei, hogy érthetett a korban divatos ördögűzéshez, vagy akár még a vízen is járhatott, de a többi csodát már egész biztos később költötték az evangélisták. Az új vallás alapítására készülő Krisztus a követőit az egyszerű halászok és az asszonyok társaságában találja meg, akik előtt vagy a megtevesztés céljából adja ki magát messiásnak, vagy a tanítványok látják bele jövőbeli földi uralkodójukat, és képzelik magukat jövőbeli udvaroncainak. Nem érdekes, pontosan miként volt, a lényeg, hogy Krisztusban, tévesen, a messiást kezdték látni: „Akár Jézus adta ki magát a messiásnak, vagyis a megígért királynak, akár a zsidó tömegek akarták róla ezt hinni, a hiba mindenképpen ebben volt.” (62). Krisztus keresztre feszítése után a kiábrándult apostolok vissza is tértek eredeti mesterségükhöz, a halászhoz, de elsősorban Pálnak köszönhetően, aki „azoknál a halásznál valamicskével műveltebb volt”, és akit meggyőzött Krisztus halála utáni jelenése, az új vallás mégis lassan terjedni kezdet. Nem a zsidók között, hiszen a műveltebb zsidók többsége nem hitte, hogy Krisztus lett volna az a messiás, akit oly sok évvel korábban a próféták előre megjósoltak (már csak azért sem, mert Dávid ága addigra már Seidel szerint kihalt, és egyébként is óvakodtak mindenféle csodaüző, hamis prófétától), hanem mindenekelőtt a görögök, és ott is főleg a nők körében, akiknek nem sok fogalma volt a zsidó próféták kizárólag zsidóknak tett ígéreteiről, sem úgy egyáltalán a zsidó vallásról. Világos, hogy a kereszténység nem a tudatlan halásznak, hanem a műveltebb Pálnak, és az írástudó görög evangélistáknak, Márknak, Lukácsnak és Jánosnak köszönhetően terjedt el, s nem valamiféle csoda tette világvallássá, hanem prózai körülmények. Seidel kénytelen elismerni, hogy ezek közé tartozott az is, hogy a kereszténység a józan ész szerint igazabbnak és jobbnak tűnt,

mint a vele vetélkedő pogány vallások. Ennél azonban fontosabb, hogy későbbiekben az uralkodók, mint a „zsarnok” Nagy Konstantin és utódai beálltak a kereszténység mögé, a pápát hatalmi pozícióba emelték, majd erőszakkal és házassági szerződésekkel terjeszteni kezdték. Számtalan példát hoz fel erre a folyamatra, és többek között megemlíti Magyarországot is: „Így térítette meg Magyarországot a kereszténységre II. Henrik, a lányának a házassága révén, akit a magyarok királyának, Istvánnak adott feleségül. Emiatt hívják a krónikákban Magyarország apostolának. István ugyanis a császár és jegyese kedvéért, a magyarok egy része pedig a királya kedvéért megkeresztelkedett. Azok pedig, akik a kereszttség felvételét megtagadták, a császár erőinek segítségével erőszakkal lettek rákényszerítve, vagy megöltek, vagy elűztek, így a kereszténység mindenütt a kezdetét vette.” (75.) Miután pedig a püspökök, a szerzetesek és a többi egyházi személy ezekben az országokban beleültek a javak és birtokok legnagyobb részébe, annyira gögősekké és arcátlanokká váltak, hogy főemberük, a római püspök egészen addig merészkedett, hogy lábbal tiporja a római császárt. „Ez lenne hát a kereszténység!” – fejezi be a könyvben.

Nem lehet teljesen visszaadni ebben az összefoglalóban Seidel jól felépített érvelését, egzegetikájának és filológiájának kifinomultságát, nyelvtudásának mélységét. Sok ismertebb témára is kitér (mint a szentháromság vagy a bibliafordítások kérdése), de minden esetben kerüli a tekintélyérveket (ha már, akkor az Ágoston előtti egyházatyákat jobban becsüli, de nem sokra tartja a humanisták által dicsőített Jeromost sem). Érdemes megemlíteni az eukarisztiáról írt nézeteit, mert jól tükrözik historizáló munkamódszerét (63–65). Az úrvacsora hagyományát teljes mértékben János evangélista számlájára írja, ő volt az, aki a négy evangélista közül a legnagyobb fantáziával bírt, és aki azokat a „rettenetes” szavakat, hogy „Én vagyok a mennyből alászállott élő kenyér” Krisztus szájába adta. Akárki volt is Krisztus, írja Seidel, annyira azért nem volt szégyentelen, hogy ilyeneket mondjon. A korinthusiakhoz írt levelekre hivatkozva elma-

gyarázza, hogy az eukarisztia rítusa történetileg a kora-keresztények közös étkezési szokásából fejlődött ki, melyet Krisztus emlékére ültet, és a pogányokat és zsidókat utánozva vezettek be, hogy közösségüket összefogják és erősítsék, és szeretetszolgálatot gyakoroljanak. Minthogy ezekre a közös étkezésekre egyre több ember gyűlt össze az evés és a lerészegedés céljával, és a gazdagabbak megpróbálták elkerülni, hogy velük közösködjének, Pál és a többiek úgy oldották meg az ebből adódó konfliktusokat, hogy az étkezéseket egy szimbolikus aktussá avaszták. Ők állították azt is, hogy a kenyér Krisztus teste, a bor pedig az ő vére.

Seidel másik fontos műve, amely a *Naturalis, vera, divina, antiquissima certissima et perfectissima doctrina de Deo et voluntate eius* címet viseli (és amely a hamburgi kézirat hetedik szövege) az *Origó*hoz képest már kevésbé radikálisnak hat. Seidel ebben a könyvében fejti ki, hogy ha már a kereszténységben nem is, akkor miben hisz, pontosabban, mi tudható Istentől. (A hit számára már eleve pejoratív szó: „a hit semmi egyéb, mint vélekedés, és hinni nem más, mint vélekedni” – 147.) Seidel Istene örök és végtelen, melyet földi, véges kategóriáinkkal nem lehet leírni: „És Istent úgy van mindenütt és sehol, ahogyan egyetlen helyről sem hiányzik az, aki egyetlen helyen sincs, és [mégis] mindenütt tértelenül (*illocaliter*) jelen van, és kiterjedés nélkül nagy, hasonlóképpen Istent is minden tér tértelenül, és minden idő időtlenül, és minden lény lénytelenül (*ita est etiam Deus ipse omnis locus illocaliter et omne tempus intemporaliter et omne ens non entiter*)” (108). Ezt az egyes reneszánsz gondolkodóktól (pl. Nicolaus Cusanustól) sem teljesen távol álló Istent nem a Bibliából ismerhetjük meg, hanem közvetlenül a természetből. Hozzá azonban, a későbbi deisták Istenevel szemben, továbbra is lehet és kell is imádkozni, sőt Seidel Istene büntet is, nem véletlen, hogy a morál továbbra is fontos része vallásának. Úgy gondolja, hogy az a két-három morális parancs (szeresd felebarátodat, ne kívánd másnak azt, amit magadnak nem kívánsz, szeresd Istenedet), ami a Tóra lényege, és ami mellesleg egybeesik Krisztus tanításával, a józan ész segítségével

közvetlenül a természetből is megismerhető, hiszen belénk van plántálva. Néhány évvel később Campanella is hasonlólt állít a kereszténységgel kapcsolatban: „a kereszténység az maga a racionalitás, amelyet, ha jól értelmezünk, természetesen úton magunkévá teszünk”. Ehhez a tiszta, egyszerű, természetben gyökerező valláshoz elvileg talán a Tóra parancsait, vagy akár Krisztus tanítását követve is el lehetne jutni, Seidel ezt nem állítja, de nem is tagadja, és szavainak nem kizárt ilyen értelmezése. Az az út, amit ő tanít, mindenesetre nem a Biblia mint kinyilatkoztatás követéséből áll, hanem az *Origo et fundamenta* tanításának megértésén keresztül visz az Isten és az erkölcs igaz megértése felé. Ehhez pedig, mint azt a mű előszavában hangsúlyozza, előítéleteinket felfüggesztve, érzelemmentesen és a józan ész kritikájával kell vallási eszméinket felülvizsgálni. Bár erről a kritikai hozzáállásról joggal juthat eszünkbe a kortárs Francis Bacon, Seidelnek Baconnel szemben nincsenek előre mutató ismeretelméleti elképzelései, megelégszik a szokásos *lumen rationis*ra való hivatkozással.

Sozzinihez írt levelei egyikében Seidel utal rá, hogy az igazságnak csak egy részéről szeretne beszélni, mert a teljes igazságot Sozzini sem viselné el (annak ellenére, hogy mint antitrinitárius, még talán a legmesszebbre jutott a helyes úton). Sokat mond ez a kijelentése arról, hogy milyen óvatos lehetett, és mennyire kevesen lehettek nyitottak tanainak befogadására. Ahogy e kiváló szövegkiadás önmagában is sokat mond arról, hogy a 16. században hol voltak az elképzelhetőnek és a valóban elképzeltnak a határai.

Socas és Toribio egyszerű munkát végeztek, és külön érdemük, hogy végre, több mint 400 éves homály után, kísérletet tettek rá, hogy egy rendkívül eredeti 16. századi vallási gondolkodót beemeljenek a köztudatba. A kiadás egyetlen komolyabb fogyatékoságát a munkák datálásában látom. Az *Origo* korai változata minden jel szerint már az 1570-es évek elején kész lehetett, és a szöveghagyomány alapján talán az is feltehető, hogy ez egy lassan, folyamatosan fejlődő könyv volt. A *Naturalis... doctrina de Deo* mindenképpen későbbi, de

a benne lévő utalások alapján ez is inkább csak a század legvégére tehető, mintsem a címben is szereplő 17. századra. A pontosabb datálás miatt is fontos lett volna kideríteni, hogy ki volt az a bécsi jezsuita, aki német nyelven kétségbe vonta a héber biblia hitelességét, és akire Seidel két helyen is utalt. Ráadásul, ezekből az utalásokból (akárcsak az 1590-es prágai könyv említéséből) kiindulva talán Seidel életének későbbi éveire vonatkozóan is további információkhoz juthatnánk. Seidel mindenképp megérdemli figyelmünket és csak remélhetjük, hogy e kötet nem a rá vonatkozó kutatások lezárását, hanem további kutatások nyitányát jelenti.

ALMÁSI GÁBOR

Kovács Eszter, *Iszlámismeret Csehországban a 16–17. század fordulóján*, Budapest, OSZK, PPKE, 2017.

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem és az Országos Széchényi Könyvtár kiadásában látott napvilágot 2017-ben Kovács Eszter legújabb kötete, amely a cseh Turcica-irodalom egy különleges műfajának bemutatására vállalkozott. A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen Öze Sándor vezetésével már évek óta kutatócsoport foglalkozik az iszlám kultúrával kapcsolatba kerülő keresztény népek irodalmával, és a „Felekezet és identitás fogalmai és kérdései a kollektív szimbólumok tükrében az oszmán-keresztény határ régióban a 15–19. században” projekt keretében már meg is jelent egy kiadvány (BALÁZS József, SZUROMI Kristóf, *Az európai iszlámkép Theodor Bibliander gyűjteményének tükrében*, Bp., Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történettudományi Intézet, 2016). A most ismertett kötet is e kutatási program eredményeképpen jött létre, és a középpontjában két cseh nyelvű, iszlámról szóló munka, pontosabban azok magyar nyelvű fordítása áll. Az egyik szöveg a 16. századi utraquista lelkész, Bartoloměj Dvorský *Proti Alchoranu* [Az Alkorán ellen] című munkája, a másik a 16–17. században működő, és az 1618-as cseh felkelésben való részvétele miatt 1621-ben kivégzett csehtestvér, Václav Budovec széles körben ismert Korán-polemikája, az *Antialkorán*.

A könyv két, jól elkülöníthető szerkezeti egységre osztható: egy hosszabb lélegzetű bevezető tanulmányra és Bartoloměj Dvorský, illetve Václav Budovec műveiből kiemelt szövegrészek fordítására.

Kovács Eszter *A török és az iszlám a 16. századi cseh irodalomban* című terjedelmes és alapos tanulmányában (11–71) részletesen bemutatja a kiadvány második részében szereplő műveket. Mielőtt azonban a szerző a konkrét munkákra rátérne, hangsúlyozza, hogy a cseh korona országainak közvéleménye számára leginkább a mohácsi csatavesztést követően vált aktuális problémává az oszmán-török hódítás. A 16. század első felében kezdtek megjelenni a törökökkel foglalkozó művek, többnyire röpiratok, abból a célból, hogy a törökveszélyt még inkább tudatosítsák a Csehország, Morvaország és Szilézia lakosságában. Jellemzőből fakadóan azonban e munkák nagy része mára már elveszett. A törökök vallását ebben az időben Csehországban még alig ismerték, ezért 16. század közepére a cseh egyházi értelmiség szükségét érezte a muszlim hit megismertetésének és cáfolatának.

Ezután tér rá Kovács Dvorský életútjának bemutatására és munkájának, az első nagyobb terjedelmű cseh nyelvű, 1542-ben megjelent Korán-cáfolatnak, a *Proti Alchoranunak* az elemzésére (15–24). A szerző jó érzékkel nyúl a témához, hiszen tömören, de felettebb informatívan mutatja be Dvorský művének tartalmát és szemléletét. Dvorský úgy érezte, a felületes szemlélő számára az iszlám könnyen azonosítható a kereszténységgel, ezért munkájában a két vallás közti különbségeket hangsúlyozza. Külön kiemeli azokat a hittételeket (áteredő bűn, Jézus Krisztus istensége, szentháromság, Oltáriszentség), amelyeket az iszlám elutasít. Mivel Dvorský szerint a muszlimok hite az egyszerűségénél és a kereszténységhez fűződő bizonyos hasonlósága folytán vonzó lehet, mindenekelőtt a fenti hittételeket kívánja megmagyarázni az olvasók számára. Külön kitér a muszlimok és keresztények erkölcsbeli és életmódbeli eltéréseire is. Igen érdekes Dvorský cáfolata a többnejűségről és a borívás tilalmáról, amely szövegrészek magyarul is olvashatók a válogatott szemelvények között.